

*Jerzy Ronikier*

Instytut Informacji Naukowej i Bibliotekoznawstwa

Uniwersytet Jagielloński

e-mail: ironik@bilon.miks.uj.edu.pl

**METODY INTERPRETOWANIA INFORMACJI.  
„NOWA HISTORIA” I JEJ UWARUNKOWANIA  
EPISTEMOLOGICZNE  
[METHODS OF INFORMATION.  
“NEW HISTORY” AND ITS EPISTEMOLOGICAL ASPECTS]**

**Abstrakt:** Generalnym postulatem twórców „nowej historii” jest korelacja metod, badań i wyników nauk humanistycznych z tymi, jakie są stosowane w naukach historycznych. Konsekwencją realizacji tego postulatu będzie wprowadzenie na grunt historii szeregu pojęć funkcjonujących w takich naukach, jak: etnologia, antropologia kultury, socjologia itd. Spośród wielu funkcjonujących tu terminów najbardziej złożony i wieloznaczny jest problem mitu.

**Abstract:** A general postulate of the originators of so called “new history” is a correlation between methods, research and its findings applied in the humanities with those known in historical sciences. In consequence, history as a discipline will be enriched with notions known in such disciplines as ethnology, anthropology, culture, sociology, etc. Among various terms used in these disciplines, “myth” is the most complex and polysemantic.

\* \*  
\*

Próba scharakteryzowania minionego wieku, a zwłaszcza jego drugiej połowy, musi nawiązywać do gwałtownego przyspieszenia rozwoju cywilizacyjnego i dynamicznego rozwoju nauk humanistycznych. W tej sprawie panuje powszechna zgoda, można też przytaczać bardzo wiele wypowiedzi prominentnych przedstawicieli tych nauk na ów temat. Ograniczę się tu jednak do jednej, za to jak sądzę najbardziej reprezentatywnej. Już bowiem w 50. latach minionego wieku Fernand Braudel pisał:

W ciągu ostatnich pięćdziesięciu lat byliśmy świadkami narodzin, odrodzenia lub rozkwitu wielu nauk humanistycznych – zawsze zaborczych – i za każdym razem rozwój ich oznaczał dla nas, historyków, starcia i komplikacje, a potem ogromne wzbogacenie. Historia na postępie humanistyki ostatnich lat zyskała może najwięcej.

Dalej znakomity historyk wzywał do stworzenia „Nowej Historii”, która nie tylko czerpałaby z pokrewnych nauk humanistycznych, lecz także służyła pomocą w rozwiązywaniu trapiących je problemów związanych z przeszłością [Braudel 1971]. Jak więc widzimy, postulat to nienowoty, a co ważniejsze, wyrażany jest także przez wielu przedstawicieli innych nauk.

Podstawową płaszczyzną, na której dochodzi do splatania się kierunków badawczych zarówno historii jak i innych nauk humanistycznych, jest etnologia. Nic więc dziwnego, że to właśnie znakomity francuski etnolog Claude Lévi-Strauss wygłosił tezę o wspólnym przedmiocie badań historii i etnologii. Mimo że zadania obu nauk są do pewnego stopnia wspólne, gdyż w obu przypadkach chodzi o pochwycenie i opisanie życia społecznego, to jednak występują tu pewne dość zasadnicze różnice. W pierwszym przypadku chodzi o to, aby uchwycić tego życia wyraz świadomy, wyrażający się głównie w źródłach drukowanych, a więc tworzonych świadomie (historia). W drugim, aby uchwycić jego wyraz nieświadomy, który ulega ekspresji poprzez emocje, wierzenia religijne itp. (etnologia). Ku zgorszeniu swoich kolegów Lévi-Strauss przedstawił wzajemne relacje pomiędzy historią a etnologią słowami: „...byliśmy śmieciarzami historii i swojego majątku szukaliśmy w jej kosztach”. Dwuznaczność tego stwierdzenia jest oczywista, a zawarta w nim krytyka tego, co uznawano za naukowe z punktu widzenia historii, także dostatecznie wyraźna [Lévi-Strauss, Eribon 1994, s. 144].

## POJĘCIE MIT – WSPÓLNYM JĄDREM NAUK HUMANISTYCZNYCH

W ten sposób twórca antropologii strukturalnej znacznie rozszerzył pole badawcze, przywracając historii (w pewnym zakresie) jej indywidualne, spersonalizowane oblicze. Stanowisko takie było oczywiste, jeśli weźmie się pod uwagę przedmiot dociekań obu nauk. Jednym ze skutków omawianego aliansu jest niemal automatyczne przeniesienie na grunt historii problematyki mitu, wraz z wszystkimi jej uwarunkowaniami i całą przestrzenią, w której zjawisko to funkcjonuje.

Problem mitu jest dobrze rozpoznany i opisany, głównie na gruncie religioznawstwa, etnologii, antropologii kultury i in. Tutaj też powstała większość dzieł, które wprowadziły to zagadnienie do praktyki naukowej. Podstawową przestrzenią, która jest opisywana za pomocą pojęcia „mit”, jest więc szeroko pojmowana kultura, stąd też natykamy się nań najczęściej w pracach takich uczonych, jak: B. Malinowski, C.G. Jung, E. Cassirer, C. Lévi-Strauss, M. Eliade, J. Campbell.

Termin „mit” jest jednak pojęciem złożonym i wieloznacznym, a jego właściwe znaczenie zależy w dużej mierze od kontekstu, w jakim zostanie postawiony. Dlatego też wszystkie wymienione nauki wypracowały swoją własną definicję tego pojęcia; istnieje jednak wspólny, zasadniczy trzon tych definicji, na który wszyscy są gotowi się zgodzić. Najbardziej powszechna definicja mówi, że jest to:

[...] opowieść sakralna; wyrażająca, uzasadniająca i unifikująca wierzenia religijne; celem mitu jest próba wyjaśnienia w symboliczny, alegoryczny sposób pochodzenia natury oraz przeznaczenia świata i człowieka [Encyklopedia PWN 1975].

Definicja ta łączy więc pojęcie mitu z religią, a tym samym czyni go przedmiotem badań religioznawstwa. Najbardziej znane mity tego typu powiązane są z religiami starożytnymi, a więc są to mity greckie i rzymskie czy biblijne, uznawane za archetypy kultury europejskiej. Jednocześnie jednak rozwój nauk społecznych, takich jak etnologia czy antropologia kultury, spowodował rozciągnięcie funkcjonowania tego pojęcia na całą sferę szeroko rozumianej kultury:

[...] w szerszym znaczeniu mitem nazywa się wszystkie konstrukcje światopoglądowe i artystyczne, zbliżone swą budową, funkcją, motywacją i formą zewnętrzną do mitu w znaczeniu religijnym.

W *Słowniku współczesnego języka polskiego* również wyróżniono dwa podstawowe znaczenia tego terminu. Pierwsze to: „opowieść z dawnych czasów łącząca elementy rzeczywiste z fantastycznymi; mity greckie, mit o wojnie trojańskiej, itp.”, drugie natomiast:

[...] akceptowana przez jakąś zbiorowość wersja wydarzeń, nie zawsze zgodna z prawdą, której celem jest taka modyfikacja przeszłości, by odpowiadała ona potrzebom tej zbiorowości w jej aktualnym życiu [*Słownik współczesnego języka polskiego*, t. 1].

To najbardziej uniwersalna definicja, w ramach której można zawrzeć wszystkie inne, bardziej szczegółowe i przystosowane do potrzeb poszczególnych nauk. Podobnie jak w przypadku wszystkich pojęć ogólnych, także i tutaj właściwy sens pojęcia mit nadaje mu kontekst, w którym go postawimy [White 1973, s. 12].

Kiedy więc podejmuje się próbę przetransponowania pojęcia „mit” na grunt historii, należy pamiętać o całym barwnym i różnorodnym dziedzictwie, jakie zostało mu przekazane przez inne nauki humanistyczne. Znaczna ich część wychodzi z założenia, że wszelkie normy społeczne, kulturowe czy prawne mają swoje źródło w wierzeniach religijnych. Tym samym za podstawę przyjmowano pierwsze znaczenie przytoczonych wyżej definicji. Z tego też punktu widzenia rozważa problem Mircea Eliade w swojej bogatej twórczości naukowej, zgodnie z którą mit to:

[...] opowieść o tym, co stało się *in illo tempore*, opowieść o tym, co bogowie albo istoty ludzkie uczyniły na początku czasu; „powiedzieć” mit, to znaczy obwieścić, co stało się *ab origine* [Eliade 1970, s. 117].

Przy przyjęciu tego rodzaju perspektywy stanie się oczywiste, że mit związany jest nierozdzielnie z czasem i sposobem jego postrzegania. W tym momencie otwiera się kolejna przestrzeń badawcza, zawierająca w sobie cały szereg problemów istotnych dla kultury. Wymaga ona stworzenia odrębnej klasyfikacji i terminologii, za pomocą których można je opisywać. Religioznawstwo to w zasadzie nauka o dziejach religii, a więc o przeszłości, jednak i ono podejmuje próbę wyjaśniania zjawisk współczesnych. W odniesieniu do mitu można stwierdzić, iż:

Zapomina się, że życie człowieka współczesnego roi się od mitów na wpół zapomnianych, od zdegradowanych hierofanii, od wytartych symboli [Eliade 1970, s. 37].

Konkluzja ta przenosi na grunt etnologii i antropologii kultury, a tym samym na płaszczyznę badań szeroko rozumianej kultury. Automatycznie też rozszerzone zostało pole funkcjonowania tego pojęcia. Joseph Campbell, nestor antropologów amerykańskich, nie negując, czy raczej utrzymując nadal w pełni przekonanie o religijnych źródłach mitu, idzie jednak o wiele dalej. W szeroko znanym wywiadzie udzielonym swojemu młodszemu koledze B. Morsowski rozszerza to pojęcie na całą kulturę, stwierdzając: „Społeczeństwa żyją w micie i nie ma nic poza mitem” [Campbell 1989, s. 17, patrz też: Campbell 1994]. Uzasadnienie dla takiego poglądu przedstawiło wielu uczonych. Przykładem może być opinia C. Ginsburga, wedle którego kultura danej epoki tworzy niewidzialną klatkę, z której nie można wyjść, chyba że za cenę szaleństwa lub całkowitego zerwania z tą kulturą [Ginsburg 1989, s. 21–71]. Podobną myśl, choć nieco innymi słowami, wyraził przywoływany już twórca antropologii strukturalnej Claude Lévi-Strauss, kiedy w swoim fundamentalnym dziele *Smutek tropików* pisał:

[...] jeżeli mit obejmuje całą społeczność, to chcąc ją uwolnić od mitu, trzeba się od tej całej społeczności oddalić [Lévi-Strauss 1992, s. 98].

Eleazar Mieteliński, chociaż problematykę mitu postrzega z punktu widzenia literaturoznawcy, to jednak w swoim znakomitym studium *Poetyka mitu*, zamieścił m.in. przegląd wszystkich istniejących definicji mitu wraz z komentarzem dotyczącym źródeł i stanowisk poszczególnych teorii, „szkół” i uczonych. Sam przyjmuje, że cała literatura ma podłoże i źródła mityczne [Mieteliński 1981, s. 21–123]. Nie można pominąć problemu samego języka. Badania w tej dziedzinie najdalej posunął Roland Barthes, który w swoich rozważaniach nad zależnościami występującymi pomiędzy terminem, znaczeniem i znakiem doszedł do przekonania, że to język jest głównym narzędziem tworzenia mitu [Barthes 2000, s. 246]. W pewnym uproszczeniu sprowadza się to do stwierdzenia, że już samo nazwanie konkretnego zjawiska przenosi je nieuchronnie w sferę mitu. Zdaniem uczonego obecna rzeczywistość w sposób szczególny sprzyja tworzeniu się mitów. Na podobnym gruncie staje Umberto Eco, kiedy w rozważaniach nad komunikowaniem społecznym poddaje analizie problem znaku i jego licznych konotacji [Eco 1988, s. 151–207].

## DEFINICJA MITU W HISTORIOGRAFII

Podobny pogląd, choć w nieco innej formie, wyraża wielu uczonych anglosaskich. Można tu przywołać przykład znakomitego znawcy epoki renesansu, J.B. Bullena, który sformułował swój pogląd w sposób następujący:

Renesans jest produktem języka dyskusji historyków i właśnie ten fakt pozwala na użycie terminu „mit” w kontekście historiografii zajmującej się tym problemem [Bullen 1994, s. 2].

Pogląd ten ma charakter uniwersalny i można go odnieść także do innych epok oraz problemów. Zgodnie z tą zasadą, historyk musi zwracać szczególną uwagę na konwencje wytwarzane przez kultury danego czasu, a więc *mythoi*, które nadają prawdziwy sens badanym faktom.

Ten krótki rekonesans na terytorium pokrewnych nauk humanistycznych sygnalizuje zaledwie skalę problemów, jakie stają przed historykami, w momencie kiedy podejmą wyzwanie, któremu na imię „Nowa historia”. Problem mitu, choć w gruncie rzeczy centralny, jest jednak tylko jednym z wielu, które trzeba będzie uwzględnić i przenieść na grunt historii. Zaczęłem swoje rozważania od przywołania znakomitego szkicu Fernanda Braudela *Historia i trwanie*, w którym postuluje on tworzenie „Nowej historii”. Od jego wydania upłynęło z górą pół wieku (w Polsce rozważania te ukazały się w 1971 r.), warto jednak podnosić ten problem, tym bardziej że także i u nas coraz częściej można usłyszeć głosy o konieczności modernizacji obowiązujących metod i zadań historii. Na gruncie rodzimych badań historycznych problem mitu stawiany jest coraz śmieiej. Podobnie jak w innych naukach, występuje on w różnych znaczeniach i kontekstach. Interesującą próbę uporządkowania definicji tego problemu podjął Henryk Samsonowicz w zbiorze esejów zatytułowanym *O historii prawdziwej*. Pogląd zaprezentowany przez autora warto zacytować, tym bardziej że jest on wynikiem zarówno bogatych doświadczeń własnych, jak i szerokiej znajomości literatury przedmiotu:

[...] różnorodne dyscypliny naukowe – filozofia, historia, socjologia, antropologia kultury – korzystają z tego terminu dla określenia specjalnej kategorii opowiadań i przekazów, a mianowicie takich, które głoszą treści przyjmowane przez różne społeczności za pewne i oczywiste, a których nie potwierdzają wyniki dzisiejszych badań [Samsonowicz 1997, s. 6].

Niezależnie od tego, czy ktoś zgodzi się z takim punktem widzenia czy nie, można stwierdzić, że problem mitu został już stosunkowo dobrze rozpoznany. Mimo to jednak, jak dotąd, niewiele jest konkretnych badań w tej dziedzinie. Do bardziej udanych przedsięwzięć można zaliczyć wydany w 1989 r. *Mit polityczny* Tadeusza Biemata, czy z górą dziesięć lat wcześniejsze: *W kręgu mitów polskich* Franciszka Ziejki. Prace te powstały jednak na gruncie innych, pokrewnych nauk humanistycznych.

W polskiej tradycji nauk historycznych problem ten pojawiał się najczęściej w formie badań nad stereotypem. Długą listę badań i studiów otwiera praca Jana S. Bystronia: *Megalomania narodowa*. Identyfikacji i analizie funkcjonujących w polskiej tradycji stereotypów poświęcił znaczną część swojego dorobku naukowy Janusz Tazbir. Należy tu wymienić także popularne w latach 70. badania nad stereotypowym portretem przedstawicieli innych narodów w świadomości Polaków. Chociaż w mowie potocznej można się zetknąć z traktowaniem obu terminów wymiennie, to jednak stereotyp jest zupełnie innym problemem niż mit. W *Słowniku współczesnego języka polskiego* można znaleźć informację, że jest to:

[...] funkcjonujący w świadomości społecznej skrótowy, uproszczony i zabarwiony wartościująco obraz rzeczywistości, odnoszący się do osób, rzeczy lub fałszywej wiedzy o świecie.

Już pobieżne porównanie obu definicji pokazuje, że oba terminy opisują zupełnie inną rzeczywistość.

Od strony metodologii nauk historycznych zagadnieniu mitu poświęcił wiele swoich prac Jerzy Topolski; najpełniej problem ten został przedstawiony w dziele zatytułowanym: *Jak się pisze i rozumie historię. Tajemnice narracji historycznej*. Znajduje się tu definicja, która mówi, że mityczny charakter mają wszystkie sformułowania:

[...] mające coś mówić o świecie, które uzyskały w sposób żywiołowy, bądź którym nadano (przez siły polityczne, społeczne bądź inne) status prawd faktograficznych czy symbolicznych, nieweryfikowalnych „unieruchomionych”, w mniejszym lub większym stopniu, zsakralizowanych. Co ważniejsze, mit jest nieodłączny od nauki, tak jak jest nieodłączny od kultury i ludzkiego myślenia [Topolski 1999, s. 206–207].

## MIT I JEGO ROLA W KULTURZE

Czym więc są mity i jaką rolę pełnią w szeroko rozumianej kulturze i przy odczytywanej informacji? Najłatwiej odpowiedzieć na ostatnie z postawionych pytań, wydaje się bowiem, że może istnieć tylko jeden mit fundamentalny. On porządkuje nasze myślenie (w tym także myślenie historyczne), a co za tym idzie, tworzy obowiązujące hierarchie wartości oraz daje możliwość formułowania kryteriów pozwalających na wartościowanie zjawisk i faktów historycznych. Nie wyklucza to wcale istnienia mitów szczegółowych, jak np. mit króla, chłopą, koronacji, rewolucji itp., są one jednak podporządkowane mitowi fundamentalnemu, on także nadaje im ostateczną formę i znaczenie. Innymi słowy, mit fundamentalny stanowi kontekst dla mitów szczegółowych.

Taki punkt widzenia dotyczyć będzie także historii. Z tego też założenia wychodzi Lucien Febvre, kiedy stwierdza:

Każda epoka tworzy intelektualnie swój wszechświat. Nie tworzy go jedynie z materiałów, które w danej chwili ma do dyspozycji, ale z całej spuścizny, jaką odziedziczyła po wiekach minionych. Tworzy je ze wszystkich ofiarowanych jej darów z całą specyficzną pomysłowością, różnorodnymi wartościami, bogactwem dóbr i zaciekawieniem, ze wszystkim tym, co odróżnia ją od poprzedniej. Równocześnie, każda epoka tworzy sobie także swoją wizję przeszłości historycznej. Swój Rzym i swoje Ateny, swoje Średniowiecze i swój Renesans [Febvre 1962, s. 2–7].

Jeżeli Lucien Febre się nie mylił, a przecież nikt nie zaprzeczył jego tezie, że każde pokolenie ma prawo i tworzy swoją własną wizję świata, to warto uzmysłowić sobie, iż właśnie tu i teraz, na naszych oczach i przy naszym udziale, rodzi się, utrwała i przekształca mit fundamentalny, a wraz z nim przekształcają się wszystkie inne mity „szczegółowe”. Czas sprawi, że dzisiejsze przekonania, wiedza i wynikające z niej poglądy zostaną, jak chce Jerzy Topolski, „unieruchomione”, a z czasem „zsakralizowane” i uznane za opowieści mityczne, podobnie jak wojna trojańska czy biblijny potop. Protesty niczego tu nie zmieniają, to bowiem czas, rozwój kultury i kolejne pokolenia wypracowywać będą nowe mity fundamentalne i ich definicje.

Jeżeli mamy tworzyć „Nową historię”, warto pamiętać także o tezie R. Barthes’a:

[...] to historia ludzkości powoduje przechodzenie rzeczywistości w stan słów, to ona i tylko ona jest regulatorem życia i śmierci języka mitycznego. Odległa czy bliska musi mieć dno historyczne. Mit jest słowem wybranym przez historię, gdyż nie jest w stanie wyrosnąć z istoty rzeczy. To słowa są przesłaniem, i to nie tylko ustnym; może się składać z zapisów, przedstawień zapisanych mów, lecz także fotografii, kina, reportażu itp. Wszystko to służy do podtrzymania słowa mitycznego. Mit może się definiować przez swój przedmiot, przez swoją materię, ponieważ każda materia może zostać arbitralnie ozdobiona znaczeniem [Barthes 1970, s. 194].

R. Barthes kieruje uwagę w stronę języka, jemu też przypisuje główną moc tworzenia rzeczywistości mitycznej. Jednocześnie sam przyznaje, zwłaszcza gdy idzie o mity tworzone tu i teraz, że proces ten niesie z sobą znaczną dozę niebezpieczeństwa, gdyż to mit przekształca historię w ideologię. Świadomość tego faktu jest ważna zwłaszcza dla tych, którzy chcą tworzyć nową historię i interpretować informację.

## WYKORZYSTANE OPRACOWANIA

- Barthes, R. (2000). *Mitologie*. Warszawa: Wydaw. KR, 288 ss.
- . (1970). *Mit i znak*. Warszawa: PWN, 327 ss.
- Biećmat, T. (1989). *Mit polityczny*. Warszawa: PWN, 354 ss.
- Braudel, F. (1971). *Historia i trwanie*. Warszawa: Czytelnik, 355 ss.
- Bullen, J.B. (1994). *The Myth of the Renaissance in Nineteenth-Century writing*. Oxford: Clarendon, 336 pp.
- Bystron, J.S. (1995). *Megalomania narodowa*. Warszawa: „Książka i Wiedza”, 184 ss.
- Campbell, J. (1994). *Kwestia bogów*. Warszawa: PWN, 126 ss.
- . (1989). *Potęga mitu*. Kraków: Znak, 357 ss.
- Eco, U. (1988). *Les problèmes philosophiques de signe*. W: *Le signe*. Bruxelles: Editions Labor, 295 pp.
- Eliade, M. (1970). *Sacrum, mit, historia*. Warszawa: PIW, 300 ss.
- Febvre, L. (1962). *Le problème de l'incroyance au XVI siècle. La religion de Rabelais*. Paris, 396 pp.
- Ginsburg, C. (1989). *Scr i robaki*. Warszawa: PIW, 286 ss.
- Guricwicz, A. (1976). *Kategorie kultury średniowiecznej*. Warszawa: PIW, 370 [2] ss.
- Lévi-Strauss, C. (1992). *Smutek Tropików*. Łódź: Wydaw. Opus, 429 ss.
- . (1971). *Rozdwojenie przedstawienia w sztukach Azji i Ameryki*. W: *Antropologia strukturalna*. Warszawa: PWN.
- Lévi-Strauss, C.; D. Eribon (1994). *Z Bliska i z oddali*. Łódź: Wydaw. Opus, 221 [3] ss.
- Miceliński, E. (1981). *Poetyka mitu*. Warszawa: PIW, 479 ss.
- Samsonowicz, H. (1997). *O „historii prawdziwej”*. Gdańsk: Novus Orbis, 205 ss.
- Topolski, J. (1999). *Jak się pisze i rozumie historię. Tajemnice narracji historycznej*. Warszawa: PWN, 423 ss.
- White, H. (1973). *Metahistory: The historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore, 257 pp.
- Ziejka, F. (1992). *„Wesele” w kręgu mitów polskich*. Kraków: WL, 439 ss.